



L'Interculturalité

L'interculturalité ne représente rien de nouveau. Tout au long de l'histoire, les cultures ont toujours été en contact à travers le conflit ou le dialogue, l'émigration ou la coopération. Actuellement, les nouvelles technologies démontrent cette continuité par rapport au passé, à un rythme vertigineux. Mais existe-t-il vraiment une ouverture vers d'autres cultures fondée sur un échange égalitaire et sur une communication authentique?

Le terme interculturalité est récent et il apparaît dans une actualité qui tend à résumer le sens des concepts en «slogans» pour obtenir une communication plus rapide et plus facile. Mais dans cette soif de l'immédiat, il existe le risque de créer une formule dont le contenu soit ambigu et superficiel.

Dans ce numéro de dCIDOB, nous essayons d'éclaircir le sens de ce concept d'interculturalité, à travers des réflexions faites par des experts ayant déjà plusieurs années d'expérience en la matière. Il n'y a aucune théorie généralement acceptée quant à la compréhension, à la communication et à la négociation interculturelles. Nous espérons donc pouvoir offrir quelques jalons et un bagage conceptuel nécessaire pour permettre de se situer, sur un plan responsable et réfléchi, par rapport aux problèmes complexes qui sont propres à la communication entre personnes n'ayant pas le même cadre de références culturelles.

Le premier article (J. Botey) nous introduit et nous situe dans l'interculturalité. Une négociation interculturelle est-elle possible à partir de valeurs propres de chaque sphère culturelle? Le deuxième article (R. Pintxen) est une réflexion sur cette question et nous propose un moyen de commencer les négociations interculturelles : le cadre de références (IMR, Intercultural Meta-Frame of References). Le troisième article (M. Rodrigo) analyse les différents domaines de communication avec comme recommandation finale celle d'éviter tout type d'ethnocentrisme disciplinaire. Mais il faut aussi un effort personnel qui mette en question notre propre ethnocentrisme occidental (E. Weber). Le dernier article nous fait voir comment cette communication interculturelle se reflète dans les relations Occident-Islam (N. Affaya).

Nous avons cru nécessaire de joindre un petit glossaire qui regroupe un choix de concepts, dû à des experts et auxquels beaucoup d'autres peuvent être ajoutés pour compléter la réflexion.

Une approximation à l'interculturalité

Jaume Botey Vallès*

Nous sommes définitivement voués à être des pays multiculturels. Dans cette perspective, il faudrait entendre la culture –structures mentales, patrimoine spirituel, créations intellectuelles et leurs expressions, formes de communication, de relations, de structure sociale, etc.– comme un espa-

ce de débat, de négociation, en processus permanent de changement, où s'affrontent les idées et où s'élaborent ou sont diffusés les intérêts des différents groupes sociaux.

La culture, au sens large, constitue la représentation symbolique, plus ou moins dynamique, du modèle de relations prédominantes dans chaque société. Chaque personne et chaque collectif vit dans et s'explique par la superposition d'un réseau dense de rapports, de structures institutionnelles, productives, associatives, mentales, etc. Comprendre la structure de ce réseau signifie comprendre les rapports entre l'homme et le milieu ou entre groupes humains et permet de connaître la vision que la conscience collective élabore. L'identité, aussi bien individuelle que collective, naît et croît à travers la fidélité symbolique envers le groupe dont on fait partie par la naissance, mais aussi à travers le contact avec les autres, par la prise de conscience de la différence. Les autres sont alors le coussin qui nous aide à croître, tout en représentant un motif de peur; ils sont objet de désir et de rejet, d'ouverture et d'enfermement. Face aux autres, le nous prend un sens d'enfermement si l'on veut garantir une identité exclusive. Mais on se sent très proche d'eux si l'on pressent que, même pour garantir notre identité, nous avons besoin du contraste qui nous enrichit, si l'on pressent que notre identité, pour être maintenue, doit s'appuyer sur l'altérité.

Une culture n'évolue qu'à travers ses contacts: l'interculturel est constitutif de l'identité culturelle. Une culture ne peut jamais rester complètement isolée. L'interculturalité est inévitable et sera le fruit d'un pacte plus ou moins implicite. Il s'agit de construire une identité négociée. L'identité n'est pas quelque chose de fixe et d'inaltérable, sinon le résultat, toujours précaire, d'un compromis avec des réalités diverses ou opposées. Si bien que cette manière de comprendre l'identité fait que celle-ci est toujours vécue comme un équilibre instable, à mi-chemin entre l'inaltérabilité et la précarité. Un état où l'on se sent comme si on atteignait enfin le but mais sans jamais y arriver. Ce sera toujours l'identité d'un nous qui fuit, qui n'aura jamais ni le caractère sacré de ce qui est tenu pour définitif..., ni le caractère passager de ce dont on pense que pour le moment, c'est ainsi mais pourrait être différent... Vivre dans cette précarité peut sembler vivre toujours dans le désert de la précarité ou sur un terrain mouvant qui provoque des sentiments d'insécurité.

Mais de la même façon qu'une personne peut être un philanthrope ou un misanthrope, les sociétés peuvent évaluer positivement leurs contacts ou leur isolement. Ce sont les phénomènes de la xénophobie ou de la xénophilie. Cette dernière exprime l'admiration exotique, le désir d'évasion ou le cosmopolitisme, tandis que la première engendre les doctrines de la pureté du sang, l'éloge des racines historiques ou les cultes patriotiques.

Quand sur un même territoire cohabitent différentes cultures, on tendra à essentialiser les traits culturels propres, à définir, à fixer sa culture, par

opposition aux traits culturels des autres: ce qui est *catalan*, ce qui est *andalou* ou *arabe*. L'essentialisme est la vision statique et réifiée de la culture; d'où la constante ambiguïté des messages qu'il transmet pour manifester la volonté d'intégrer des collectifs d'autres cultures. Il s'agit de deux messages semblables qui ne facilitent pas une pédagogie d'attitudes positives des volontés... L'un des messages (*d'abord notre identité et ensuite on verra*) favorise les politiques et les attitudes d'enfermement et de rejet; et l'autre (*l'Occident, etc., est supérieur aux autres*) s'avère ethnocentrique et encourage les politiques et les attitudes d'assimilation.

Dans les sociétés du Nord, la crise économique, le vide idéologique apparent, la restructuration du travail, etc., affaiblissent les attitudes de solidarité et constituent le bouillon de culture favorable à la promotion de sécurités individuelles et collectives, tout en favorisant des attitudes d'exclusion. La solidarité d'appartenance ou de race remplace la solidarité de classe et est à la base de toutes les manifestations actuelles de xénophobie. De toute façon, le principe de solidarité ne permet pas de déduire automatiquement une politique des frontières ouvertes. La complexité du thème ne peut être résolue qu'à travers un consensus social généreux.

Tout groupe ethnique et toute culture sont formés de groupes et de sous-groupes, chacun desquels pouvant –sans abandonner pour autant sa propre *ethnicité*– primer d'autres valeurs comme fondement de son identité et développer des formes d'identités différentes. Si la dimension économique et la dimension culturelle composent une unité indissoluble dans la vie quotidienne, l'identité d'un collectif sera aussi déterminée par l'identité économique et sociale. Celle-ci fera toujours référence à une alliance de classe ou groupe social face à une autre alliance de classe ou groupe social au sein d'un système global de rapports de classe et, en définitive, de pouvoir. Par exemple, la définition de *populaire-non populaire* sera déterminée par une frontière d'opposition objective, la relation entre *culture dominante hégémonique* et *culture non dominante, dépendante*.

Nationalisme et internationalisme ne sont pas en contradiction. Ce qu'il faut, c'est changer le modèle de développement. Les principes antérieurs qui, au niveau local ou national, peuvent sembler évidents, sont sans doute également valables au niveau mondial. Mais il est nécessaire de créer, au sein des pays du Nord, la conscience de la non-viabilité du modèle actuel de croissance occidentale, responsable, entre autres, des processus migratoires, du fait que des millions et des millions de personnes se voient obligées de quitter leurs pays d'origine que nous avons auparavant dépouillés et appauvris. Il faut travailler en vue d'un modèle où les différentes cultures puissent cohabiter pour rétablir un équilibre écologico-culturel pouvant présenter comme une richesse la réalité multiculturelle, multi-idéologique et multinationale de la planète.

* Historicien, Université Autonome de Barcelona.

Négotiation interculturelle

Rik Pinxten*

Depuis quelque temps (symboliquement, depuis la chute du mur de Berlin en 1989) le monde semble pris dans une spirale de changements. Des régimes tombent, des frontières sont retracées, une superpuissance s'est écroulée ou a implosé, etc. En même temps, l'Union européenne se forme lentement, achoppe et redémarre. L'Asie donne signe de devenir dans quelques années un pouvoir économique et stratégique plus qu'important. Les pays islamiques de l'Afrique du Nord et ceux de l'Asie commencent à se tourner les uns vers les autres en commençant des unités transnationales.

Ailleurs j'ai décrit ces évolutions comme les manifestations de la formation de *sphères culturelles* dans le monde. Je suggère (comme hypothèse audacieuse, mais critique tout de même) que dans les 50 ans qui suivront, le monde connaîtra surtout une douzaine de *sphères culturelles*, plutôt qu'un monde uni et uniforme. Ces sphères seront l'Union européenne, l'Amérique du Nord, la Russie (plus ou moins), l'Asie Centrale avec la Turquie, la Chine, les Indes, le Japon et l'Asie du Sud-Est, l'Asie islamique (Pakistan, Indonésie, etc.), l'Afrique islamique (Maghreb, Sénégal, jusqu'à l'Égypte et l'Arabie), l'Amérique Latine, l'Océanie et l'Afrique noire. Ce seront des mosaïques de régions, de peuples et de cultures, mais elles s'uniront en sphères sur la base de traits culturels que les habitants ont en commun et qui les distinguent suffisamment d'autres sphères. Par exemple, la Turquie et l'Asie Centrale ont en commun la base linguistique, l'histoire (jusqu'au début de ce siècle), une forme plutôt laïcisée de l'islam, des aspirations et valeurs plus ou moins mixtes turco-européennes, etc. Tous ces éléments culturels - dans le sens large du terme culture, utilisé par les anthropologues: manière de vivre, langage, religion, etc. - les rend solidaires les uns vis-à-vis des autres contre les Russes, les Européens ou les Arabes.

En outre, le monde actuel, en l'absence manifeste d'un pouvoir absolu (une vraie superpuissance comme au temps de la Guerre Froide), les forcera à faire front à d'autres unités semblables. Mon hypothèse prévoit l'émergence de tels sphères culturelles dans le monde: l'Union européenne et l'Amérique du Nord sont des cas très clairs, la Chine et les Indes aussi; d'autres sont en train de se former. Le ciment primordial de ces sphères ne sera pas l'économie ou le pouvoir militaire (aussi importants qu'ils soient), mais les aspects culturels communs, la manière de voir le destin de l'humanité, la politique, le rôle de la religion, etc.

Evidemment, dans le monde du futur, les problèmes globaux ou transculturels resteront (famine, surpeuplement, épidémies, désastres écologiques, etc.) et il sera plus important que jamais d'y faire face. Or, suivant cette hypothèse, on ne saura traiter ceux-ci à la manière ancienne (c'est-à-dire, celle du XX^e siècle), en partant d'un cadre général comme les Droits de l'Homme et les résolutions universelles de l'ONU. Je prévois plutôt que les seules négociations effectives et intelligentes seront des négociations intrinsèquement interculturelles. En d'autres termes, les sphères culturelles que je prévois entameront des négociations sur la base de prérogatives, de valeurs et de préférences qui leur sont propres, et non plus sur celle de la charte de valeurs implicites ou explicites dans la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme ou sur la base plutôt WASP (*White Anglo-Saxon Protestant*, protestant blanc anglo-saxon) du *Nouvel Ordre Mondial*, annoncé par le président Bush lors de la fin de la guerre contre l'Irak. Voilà le scénario dans lequel je veux penser les négociations interculturelles.

Il n'y a que deux alternatives pour résoudre les conflits: ou bien la force (et la guerre), ou bien la négociation. La guerre a déjà été essayée comme voie de solution dans d'innombrables cas, mais elle débouche sur beaucoup de souffrance et d'affliction, après quoi il ne reste que les négociations. En ce qui concerne la négociation, je me suis rendu compte que nous ne sommes pas préparés pour entamer des négociations interculturelles. C'est

dans ce domaine-là que nous autres, travailleurs en sciences sociales, avons une tâche urgente.

Négociateur

Depuis que la civilisation humaine existe (dès la naissance de l'humanité), les gens négocient. Dans la plupart des cas, les négociations concernaient les membres d'un même groupe culturel ou linguistique, mais au moins des centaines de peuples-commerçants ont entretenu des contacts entre diverses cultures. Les Peuls, les Chinois, les Pygmées, les Juifs et les Tamils sont autant d'exemples de trafiquants-voyageurs qui ont relié des peuples distincts. En outre, les guerres ont mis en contact des peuples très différenciés pendant des siècles.

Les Grecs de l'Antiquité sont probablement les premiers à avoir développé une théorie de la négociation, partant de la position que parler vaut mieux que de faire la guerre. Que cela soit caractéristique de la mentalité des Anciens fermée aux étrangers, ou de la mentalité occidentale en général, toujours est-il que la longue tradition philosophique de l'argumentation (plus de 2.500 ans) n'a guère donné d'apport substantiel, ni même intéressant, à la négociation interculturelle. Jusqu'à nos jours, ces théories d'argumentation et de rhétorique, y compris les suggestions stratégiques, ne parlent que des types de conversation et négociation occidentaux. Ces types sont présentés comme des éléments d'une théorie universelle mais, en fait, ils ne sont que culturellement spécifiques (occidentaux). C'est la différence entre une théorie universelle (et donc scientifique) et une tendance universalisante de pensées et pratiques culturellement spécifiques. Même les importantes traditions en linguistique chez les Hindous et les Chinois, ou les très vivantes traditions africaines de négociation, telles que les palabres*, n'occupent aucune place dans la science ou la philosophie soi-disant universelle de l'argumentation. Si l'on essaye d'appliquer les principes rhétoriques formels de nos philosophes et linguistes aux discours et négociations d'autres cultures, on s'aperçoit que ces autres ne qualifient pas. La façon d'argumenter et de converser des Chinois ou des Indiens ne peut entrer dans les catégories occidentales, ce qui nous donne comme conclusion d'analyse que -vu, selon les philosophes et les savants dans ce domaine, le statut universel de nos théories d'argumentation et de négociation- les membres de ces cultures ne peuvent argumenter ou négocier. Cette conclusion dédaigneuse est inacceptable tant il est clair que les autres cultures ont des systèmes de dispute, de palabre et de négociation. Il n'en reste pas moins que leurs pratiques et stratégies ne sont pas considérées qualifiées aux yeux des théories dites universelles de rhétorique. La seule autre interprétation de ces conclusions est de dire que l'universalité de nos théories, même formelles, est fictive. Autrement dit, les théories de négociations que nous possédons sont (peut-être) adéquates pour décrire et formaliser les pratiques et stratégies occidentales, mais leur application dans d'autres contextes culturels est un acte de colonisation mentale. En outre, nous ne connaissons que très peu les pratiques et stratégies de négociations d'autres cultures, et nous sommes loin d'une théorie universelle qui pourrait parler du domaine intégral de négociation. C'est la position que je veux défendre. Dans le cadre de l'hypothèse générale que je viens de formuler au début de cet article, nous nous trouvons donc placés dans une situation où la négociation interculturelle est nécessaire mais où seules des théories qui ne parlent (au plus) que de négociation intraculturelle sont disponibles. Le reste de cet article trace les lignes principales pour agir dans une situation de négociation interculturelle.

Négociation interculturelle

Les sphères culturelles que je viens d'évoquer dans les premiers paragraphes requièrent le développement d'une théorie et de stratégies de négociation interculturelle. Evidemment, cela n'exclut nullement l'apparition de conflits et de négociations à l'intérieur des sphères culturelles. Les Danois et

les Anglais continueront de se révolter contre certaines règles et coutumes de l'Union européenne, mais il n'en est pas moins très probable que, face à eux et aux étrangers de l'Union, les Européens feront de plus en plus front commun devant les conflits extérieurs (avec d'autres sphères, par exemple). Les différences internes deviendront moins importantes face aux différends avec d'autres sphères. Autrement dit, les Anglais et les Danois se sentiront de plus en plus Européens avec les autres Européens quand ils feront face aux exigences et aux valeurs d'autres parties dans le processus de négociation, tels les Russes, les Arabes, etc. En effet, le Danois a une conception du monde, de l'homme, du destin, de la morale politique, de la religion, de l'Etat, etc., qui le fera se sentir beaucoup plus proche des autres Européens -et donc dans leur même champ d'intérêts- et, du même coup, l'éloignera de celle, par exemple, des Chinois ou des Papous. Certainement, quand on aura à faire des choix sur des questions mondiales (épidémies, faim, niveau de vie, etc.), il est plus probable que les sphères culturelles s'accroîtront et s'unifieront davantage, peut-être même au détriment des Etats-nations.

Dans notre recherche d'une théorie de la négociation interculturelle, des changements importants s'annoncent pour le monde des négociateurs actuels. Avec la fin du XX^e siècle, la Chine, le Japon, certains pays d'Amérique Latine (avec l'idéologie du *mestizaje*), des pays islamiques et certains pays africains sont en train de développer ou d'implanter leurs versions des *Droits de l'Homme* ou leurs versions de la *politique d'authenticité*. Leurs propos sont différents des nôtres. En outre, il devient de plus en plus clair qu'en fait la Charte des Droits de l'Homme est surtout, ou peut-être uniquement, représentative pour l'homme occidental. Autrement dit, il n'est plus évident que les visions de l'humanité et de la société, implicites ou explicites dans la Déclaration, soient nécessairement universelles. Peu importe à cet égard que cela soit mon souhait ou mon désir politique ou humanitaire. Je crois que, dans les faits, l'universalité de la Déclaration est de plus en plus critiquée. Dans le monde que j'ai esquissé au début (avec les sphères culturelles plus ou moins autonomes et différentes les unes des autres) la négociation sera interculturelle, si elle se veut efficace et réelle.

Comment développer une théorie de la négociation interculturelle?

Je crois qu'il est important de faire une analyse profonde du problème et des caractéristiques des parties avant d'engager la négociation proprement dite. En outre, je pense qu'il faut cibler le problème et ne pas s'identifier à des positions préconçues. A mon avis, d'importants accents anthropologiques entrent en jeu.

En premier lieu, analyse signifie pour l'anthropologue recherche dans les termes des cultures concernées. Depuis la période d'autoréflexion de l'anthropologie (dès les années soixante-dix) nous savons que nulle forme, nulle activité ou nul problème n'est donné objectivement: ce qui constitue un problème essentiel pour une culture peut s'avérer secondaire ou même trivial pour une autre. Cela revient à dire que la description du problème devrait être refaite dans les termes des parties culturelles concernées, ce qui implique une sérieuse analyse de type anthropologique des parties prenantes. En outre, l'analyse devrait être comparative. L'importance de ces deux points est illustrée par un exemple.

Les problèmes ne sont pas donnés objectivement, mais peuvent avoir une formulation et des valeurs différentes dans les autres cultures. Depuis plus de cent ans, on connaît aux Etats-Unis les luttes (militaires ou juridiques) à propos des Black Hills. Des représentants du gouvernement et des grandes industries veulent exploiter les réserves minérales et autres dans ces collines, ce qui rapporterait un profit certain bien que réduit aux Indiens Sioux qui occupent les lieux. Les Sioux ne sont pas vraiment contre l'exploitation, mais l'accord leur est rendu impossible par le fait que les Black Hills sont des terrains sacrés à cause des cimetières d'ancêtres

qui s'y trouvent. L'entrepreneur ne voit que les bénéfices, et la profanation ou le déplacement des cimetières n'est que bagatelle pour lui. Quand les entrepreneurs ont voulu forcer la situation, de violents conflits ont éclaté.

Un problème peut être conçu différemment par les groupes culturels concernés. Dans un effort pour combiner l'aide au développement et l'idée de libre marché et de salaire, des financiers occidentaux ont mis sur pied des entreprises en Afrique noire (mes exemples viennent du Zaïre). Une différence typique s'est alors révélée dans l'articulation de notions soi-disant scientifiques ou économiques. Dans le contexte européen un niveau particulier de productivité est rémunéré par un taux de salaire spécifique. Si la productivité augmente, le salaire s'accroît ou bien l'on reçoit des privilèges ultérieurs. Dans cette logique, la promesse d'augmentation de salaire peut être utilisée pour obtenir un accroissement de la productivité. Avec l'installation d'usines au Zaïre, la même logique a été suivie et s'est avérée désastreuse. L'effet obtenu était presque contraire à l'effet européen. Quand le travailleur zaïrois était récompensé pour sa meilleure productivité par une augmentation de salaire, des problèmes tout à fait imprévus étaient créés. En effet, après un certain temps, le bon travailleur ne pouvait que démissionner. Pourquoi? Dans certaines cultures africaines (comme celle dont nous parlons), celui qui gagne le pain est obligé de nourrir x personnes de sa famille ou de son clan. Quand il gagne davantage, le nombre de bouches à nourrir s'accroît automatiquement: d'autres membres viennent s'installer chez lui, car ils peuvent maintenant de droit résider chez le travailleur qui n'a qu'à redistribuer entre plus de bouches. Avec le mécanisme de compensation productivité-salaire, la pression familiale devient vite trop lourde pour le bon travailleur qui ne voit d'autre solution que de démissionner.

Cet exemple montre au moins que la relation entre salaire et productivité n'est point une relation strictement technique ou économique, mais qu'elle s'insère dans un contexte culturel. En Europe, le travailleur individuel reçoit un salaire individuel, qu'il peut utiliser à son gré. C'est le cas limite parce que ce travailleur est considéré d'abord et juridiquement en tant qu'individu. En effet, la conception culturelle de l'homme en Europe se traduit juridiquement et politiquement par la notion de citoyen souverain avec ses droits individuels. Dans le contexte de l'Africain, le problème se pose autrement. Le citoyen zaïrois, autant que jadis, reste tout d'abord un membre du clan et de la famille, et, seulement en troisième ou quatrième lieu, un individu.

L'analyse préliminaire doit être comparative

1. Avant de commencer les négociations, il faut étudier les problèmes dans les termes des parties concernées. Par exemple, pour un problème de survie (économie), les parties occidentales pensent le problème en termes de mécanismes de marché (libre ou pas). Pour d'autres parties, des notions de subsistance et d'échange direct peuvent convenir pour formuler le problème.

2. Dès qu'on a étudié les conceptions propres à chaque culture concernée dans la négociation, on essayera de déceler ce que j'ai appelé ailleurs les intuitions culturelles. Ce sont les principes structurels, explicites ou sous-jacents, qui unissent des domaines de compréhension et de signification dans chaque culture. Ils expriment des valeurs et des hiérarchies de préférences et de valeurs.

3. Ensuite on doit étudier et comprendre quels sont les stratégies et les buts de conviction et de négociation des parties. Certaines cultures sont très formelles et réticentes dans leur approche, d'autres très directes ou même brutales. En outre, certains arguments (tels les ordres divins ou les résultats des divinations) revêtent une importance majeure dans certaines cultures, et aucune dans d'autres.

4. Les résultats des analyses sur ces trois plans sont comparés d'une manière convenable et contrôlée (ce qui implique des techniques modernes garantissant le contrôle systématique des sujets sur le processus de description et de comparaison). Les similarités et les différences devront surgir de cette comparaison. Ces quatre éta-

pes achèvent l'analyse préalable aux négociations.

5. Toutes les données et les interprétations des quatre étapes sont réunies dans un protocole qui peut être conçu comme un cadre de référence métaculturelle (en anglais, *Intercultural Meta Frame of reference*, IMF). L'IMF comprend tous les concepts, traits distinctifs, stratégies, identifications de problèmes et formes de négociations de chaque partie. Le point principal de cette étape est que l'IMF représente les données de toutes les parties et non pas d'une seule. Ainsi peut-il fonctionner comme cadre commun.

6. Sur la base de l'IMF, il devient maintenant possible de voir quel est l'espace de négociation qui existe entre les parties. Quels éléments ont-elles en commun et peuvent être utilisés comme point de départ de négociation aisé et productif? Quelles sont les valeurs et les notions qui coïncident et jusqu'où? Quelle hiérarchie de valeurs et de préférences apparaît-il? Quels intérêts communs peuvent être désignés? Quelles sont les valeurs, conceptions ou manières de négocier qui opposent les parties et doivent être exclues de la négociation, ou faire l'objet de négociations plus complexes et plus longues?

Il existe en ce moment peu d'exemples de négociations interculturelles dans cette approche. L'intérêt de celle-ci réside dans le fait, amplement attesté par Kissinger, que nulle nation dans le monde n'est plus en condition à l'avenir d'imposer son cadre conceptuel ou de valeurs, et que les négociations fondées sur le respect mutuel seront à l'ordre du jour pour les prochaines décennies. Je crois que la conception de négociation interculturelle défendue ici offre au moins un cadre pour penser ces négociations sur la base du respect mutuel.

* Professeur de philosophie et anthropologie, Université de Gand, Belgique.

Note de la rédaction: la palabre est une assemblée coutumière des membres d'une communauté dont le but est de résoudre les conflits par la parole et le dialogue.

Les hommes sont d'abord semblables avant d'être différents. C'est une position de principe, et non de réalité. Car, souvent les hommes et les communautés ne l'entendent pas de cette oreille. Bien au contraire, toute leur volonté est un effort continu de se séparer, de se distinguer des autres. Ils se sentent intimement différents avant d'être naturellement semblables. Lorsqu'on veut se distinguer coûte que coûte des autres, c'est pour poser une distance, sinon pour imposer une maîtrise sur les autres, ou du moins leur imposer un principe de hiérarchie.

A. Khatibi, *Penser le Maghreb*

Les études de communication interculturelle

Miquel Rodrigo Alsina*

Les théories, de même que les objets d'étude, surgissent à partir de la nécessité sociale de leur existence. Ce n'est qu'après la Seconde Guerre mondiale que se sont peu à peu établies les conditions qui allaient permettre le développement des études de la communication interculturelle.

Pendant l'époque coloniale, la position prédominante dans les pays colonisateurs correspondait à une sous-estimation des cultures indigènes. Mais après 1945, à travers les processus de décolonisation, un changement va se produire. Pour l'Occident, il s'agit de connaître la culture des différents peuples pour pouvoir établir une communication avec eux et, surtout, conclure des négociations. En tant qu'une des puissances dominantes du moment et vu le contexte de guerre froide, les États-Unis étaient très intéressés par un renforcement de leurs liens et de leurs influences extérieures. Dans cette conjoncture, la communication interculturelle s'avérait évidemment un outil stratégique d'une gran-

de importance. L'un des pionniers des études de communication interculturelle fut l'anthropologue nord-américain Edward T. Hall. En fait, c'est son livre *The Silent Language* (Le langage du silence) qui, en 1959, emploie pour la première fois l'expression interculturelle communication (communication interculturelle).

Dans les années soixante, aux États-Unis, le besoin d'étudier la communication interculturelle reçut une double impulsion. La première, de caractère endogène, est née de la revendication de leur propre culture de la part de certaines minorités, tels les Afro-Américains. L'autre, exogène au début, a eu son origine dans les guerres du Sud-Est asiatique. Lesquelles n'ont pas seulement impliqué un contact important avec les cultures de ces pays mais aussi le fait qu'une grande quantité de personnes du Cambodge, du Laos et du Viêt-Nam se soient réfugiées aux États-Unis. Et dans ces flux migratoires, il faut en plus inclure ceux des pays latino-américains. Au cours des années soixante, une autre donnée d'importance a été l'élaboration de la théorie de la dépendance et de l'impérialisme par des intellectuels latino-américains, entre autres. Ces théories critiquaient celles du développement qui, lors de la décennie antérieure, considéraient que les médias étaient des instruments au service du progrès des peuples et promouvaient la libre circulation de tous les produits des industries de la communication.

Dans les années soixante-dix, la communication interculturelle s'est consolidée en tant que discipline académique aux États-Unis. Autour de 1977, environ 200 collèges et universités offraient des cours de communication interculturelle, tandis que 60 universités assuraient des masters ou des doctorats dans cette spécialité. Dans d'autres pays également, les études dans ce domaine ont fait leurs débuts. Au commencement de cette décennie, la Speech Communication Association (Association de la Communication du Langage) créa une commission en vue d'étudier la Communication Internationale et Interculturelle, commission qui, à partir de 1974, amorça une publication annuelle. C'est peut-être en raison de cette origine scientifique que les études nord-américaines dans ce domaine se sont davantage penchées sur la communication interpersonnelle que sur la communication de masse. En d'autres termes, la plus grande partie de la littérature spécialisée faisait référence à la communication interculturelle comme à des contacts entre personnes de cultures différentes, qui se réunissent, interagissent et tentent de résoudre les problèmes posés dans le cadre de ces interrelations.

Délimitation du domaine d'étude

Comme on peut le constater, les études sur la communication interculturelle sont très récentes. Ce qui fait qu'elles sont passées par les problèmes d'imprécision typiques des nouveaux champs d'étude. En réalité, on peut dire que leur concrétion est encore sujette à discussion. Quoi qu'il en soit, à partir des années quatre-vingts, sous un angle pluridisciplinaire, quatre domaines d'étude prioritaires se dessinent. Et s'il est vrai, comme Jorge Luis Borges a si bien mis en évidence, que toute taxonomie est conventionnelle, elle permet néanmoins d'apporter un peu de lumière à la situation en y instaurant un certain ordre. Une fois ce point éclairci, on peut énumérer les quatre domaines d'étude.

- Communication interculturelle

Le premier serait celui que la littérature désigne, en majorité et au sens strict, comme «communication interculturelle», et qui représente la communication interpersonnelle entre des personnes de peuples ayant différents systèmes socioculturels ou même la communication entre membres de différents sous-systèmes (par exemple, des groupes ethniques) au sein du même système socioculturel. Le but de ces études est d'obtenir une communication interpersonnelle efficace qui détecte le grand nombre de problèmes et de malentendus pouvant se poser. Il faut tenir compte du fait qu'au fur et à mesure qu'un pays manifeste plus de respect envers les différences culturelles, les minori-

tés ethniques émergent sur la scène publique et créent le besoin de nouveaux rapports de communication pouvant impliquer une reconnaissance de leur identité culturelle. Il existe également un groupe grandissant de personnes qui vivent, pendant un temps plus ou moins long, en dehors de leur cadre culturel: les représentants diplomatiques, les employés d'entreprises multinationales, les forces de paix, les étudiants, les réfugiés, les immigrés, les touristes, les coopérants, etc.

- Communication transculturelle

Le deuxième type d'étude serait celui qu'on pourrait désigner comme la «communication transculturelle» (*cross-cultural communication*) et qui serait la comparaison entre les formes de communication interpersonnelle de diverses cultures. Dans ce cas, il ne s'agit pas d'analyser les interrelations, mais simplement de comparer les différences entre les formes de communication de chaque culture. Les études descriptives des différentes cultures sont essentielles pour pouvoir réaliser une communication compréhensible, compte tenu du fait que la socialisation des personnes se fait normalement à l'intérieur d'une culture particulière. Cette socialisation ne nous apporte pas seulement le contenu et les valeurs de la culture qui nous est propre, mais elle nous donne en plus une vision d'autres cultures, trop souvent pleine de préjugés et de stéréotypes. Si, selon un auteur, entrer en communication, c'est comprendre le point de vue de l'autre, il existe un besoin urgent de connaître au maximum les autres cultures.

- Communication internationale

En troisième lieu, viendraient les études de la «communication internationale» qui se réfèrent aux recherches sur les relations internationales dans le domaine des médias. Dans la perspective de la politique économique de la communication, il s'agirait de décrire l'ordre international de l'information et de la communication, tout en indiquant les divers acteurs et leurs stratégies. Il faut se rappeler que les intérêts des grands groupes économiques du domaine de la communication ont une portée transnationale. Comme nous l'avons déjà dit, dans les années soixante, on a commencé à critiquer l'idée que les pays sous-développés devaient suivre, pour leur processus de développement, les étapes que marquaient les pays industrialisés. L'une des questions essentielles de ces études est de découvrir quel est le rôle des médias dans le développement. Selon la position adoptée par rapport à cette question, des politiques de communication très différenciées s'établissent. Fondamentalement, les positions qui s'affrontent sont celles des partisans de la non-intervention des États dans ce domaine et celles de ceux qui considèrent ce dernier trop important sur le plan politique et culturel pour l'abandonner à la seule action du libre marché. Quoiqu'il en soit, on peut ajouter que les nouveaux systèmes de communication transnationaux promus par les nouvelles technologies rendent cette discussion encore plus brûlante.

- Communication de masse comparée

En quatrième lieu, viendraient les études de la «communication de masse comparée», qui se centrent sur le traitement différencié de l'information d'un même événement dans les médias de divers pays ou sur les effets créés par un même type de programme récréatif dans chaque pays. Concernant l'information, les médias sont des institutions très territorialisées. En d'autres termes, leurs informations établissent un *nous* et un *eux*, qui marquent les limites de l'identification du groupe. Différents travaux de recherche démontrent que les médias ont une approche ethnocentrique des événements au moment d'élaborer les informations. Mais il faut reconnaître qu'il est inévitable que les médias adaptent leurs contenus aux références cognitives et émotives de leurs auditeurs. En ce qui concerne le programme récréatif, la recherche indique que les auditeurs des différents pays interprètent les messages selon leurs prédispositions, leur schémas cognitifs et affectifs, leur situation et leurs histoires existentielles. Raison pour laquelle un même programme de fiction peut être interprété différemment dans chaque culture.

Quelques indications finales

Cette classification peut être utile pour un tracé

synthétique du cadre des études, au sens large, de la communication interculturelle. Mais bien qu'utilisée d'une certaine manière elle peut aussi induire quelque peu en erreur. Actuellement, ce que la pensée scientifique se propose, c'est de rompre le cloisonnement des disciplines. Dans cette perspective, les études de communication interculturelle se caractérisent par leur interdisciplinarité et leur transversalité.

L'interdisciplinarité implique le dialogue entre différentes approches. Il s'agit d'établir des consensus partiels entre des théories relevant de disciplines différentes. Il est évident que l'influence de l'anthropologie est prépondérante dans ce domaine. L'anthropologie approfondit les comparaisons interculturelles entre les styles de communication, les valeurs et les visions du monde qui conditionnent la communication verbale et non verbale. Mais les apports d'autres disciplines s'avèrent aussi importants. Par exemple, on emprunte à la psychologie les concepts d'empathie, de stéréotype et préjugé. À la sociologie, les idées de coopération et de conflit interpersonnel et intergroupe. L'analyse des codes et de la signification verbale et non verbale est tirée de la sémiotique. Quant à la linguistique, un de ses apports les plus intéressants est représenté par la thèse de Sapir et Whorf, considérant que le langage lui-même conditionne déjà notre perception de la réalité.

En ce qui concerne la transversalité, c'est une tendance qui complète l'interdisciplinarité. Si l'interdisciplinarité fait référence au contenu des différentes disciplines, la transversalité se rapporte à l'objet d'étude. Il est désormais impossible de dire qu'un objet d'étude, tel la communication ou la communication interculturelle, est la *propriété* exclusive d'une discipline. C'est en réalité un objet d'étude partagé entre plusieurs disciplines. Cette transversalité est évidente, parce que le phénomène de la communication traverse tout le social (politique, économie, culture, sports, science, etc.) et dépasse en outre les frontières nationales traditionnelles. À notre époque, la communication interculturelle est un phénomène en expansion. C'est pourquoi, dans un monde toujours plus interdépendant et interconnecté, il est indispensable d'accorder une attention prioritaire aux études de la communication interculturelle.

* Professeur à la Faculté des Sciences de la Communication de l'Université Autonome de Barcelone

«L'espoir, c'est l'établissement d'un système de communication à double sens, qui favoriserait la mobilité des hommes, des idées et des biens dans la meilleure des traditions méditerranéennes qui s'est trop altérée par un esprit mercantile où les hommes sont, soit des touristes qu'on manipule, soit des travailleurs migrants qu'on exploite. L'espoir, c'est l'identité et l'enracinement.»

Mahdi El Mandjra,
Guerre des civilisations

L'interculturel commence par soi

Edgard Weber*

Plus que toute autre, sans doute, la culture occidentale est une de celles qui a développé une extraordinaire énergie à connaître la culture de l'autre. Dans le passé, on ne connaît pas de peuples qui se soient intéressés à l'autre comme l'ont fait et continuent de le faire les ethnologues occidentaux. Quels que soient les motifs qui ont poussé la culture occidentale à s'intéresser à celles des autres, il faut avouer qu'il y a là un phénomène de cette fin du deuxième millénaire tout à fait original. Cette volonté d'ouverture vers l'autre qui s'inscrit dans une ethnologie d'un siècle environ n'a pas toujours été irréprochable. On sait combien est ouvert le piège de regarder l'autre, non pas avec les yeux de l'autre, mais uniquement avec ses propres yeux. L'ethnocentrisme est précisément ce défaut grave qui consiste à se pencher sur l'autre, à analyser les institutions, les mœurs, la culture de l'autre en pre-

nant comme modèle le sien propre, comme si celui-ci était la norme absolue à partir de laquelle le monde peut et doit être vu. Un esprit sérieux cherche néanmoins à échapper à ce piège, mais il faut bien le reconnaître, cette bonne volonté est malgré tout souvent prise à défaut. L'ethnocentrisme grossier est aujourd'hui vite repéré, mais il existe peut-être des formes d'ethnocentrismes bien plus subtils qui ne se révèlent pas toujours aussi facilement. Les quelques lignes qui composent cet article voudraient attirer l'attention sur quelques points qui me paraissent importants dans l'étude ou la compréhension de la culture de l'autre.

La connaissance de l'autre passe par la connaissance de soi

Une première évidence s'impose à mes yeux. Elle consiste à prendre conscience du caractère relatif du discours que je porte sur l'autre. Or tout discours que je peux proférer, animé de la meilleure intention, avec la volonté de communiquer avec l'autre sans a priori, ne peut être proféré que dans la forme de pensée qui est propre à ma culture. Et cette forme de pensée est elle-même liée à la structure de la langue dans laquelle je m'exprime. Ce qui revient à dire, dans l'immédiat, que toute culture est relative, non pas dans le sens où elle serait plus ou moins juste, mais dans le sens où elle est liée à des conditions propres, à des circonstances historiques propres, bref, à des structures de langue propres à telle ou telle langue. Ce que je dis ou pense de l'autre est donc dépendant en premier lieu du caractère spécifique de ma propre langue. Les langues indo-européennes, auxquelles appartiennent les langues européennes, n'ont pas la même structure que les langues sémitiques auxquelles appartient par exemple l'arabe ou l'hébreu... Il faut donc s'attendre à ce qu'un arabophone conçoit et exprime des choses différemment que moi, parce que, sans doute, sa langue lui donne de s'exprimer autrement que moi.

Le problème de la langue, et surtout le rapport qui existe entre structure de langue et structure de pensée est délicat. Très peu de travaux ont été entrepris en ce domaine touchant les questions de l'interculturel. Mais la langue ne serait rien en elle-même, car elle ne fonctionne en vérité que dans un contexte social précis. Disons dans un contexte culturel précis. Or ce contexte détermine pour les gens qui le composent ce qui est de l'ordre du pensé et du pensable. Prenons le schéma suivant:

pensé	-----	pensable
impensé	-----	impensable

Chaque culture détermine les concepts qui lui sont utiles parce qu'ils lui apportent du sens. L'arsenal de ces concepts forme ce que l'on peut appeler le pensé. Comme ces concepts donnent du sens et permettent au groupe de s'unir et de vivre, ils deviennent naturellement pensables. Or les cultures ne vivent pas toutes dans les mêmes conditions, ne serait-ce que géographiques. Les besoins des Esquimaux ne sont pas les mêmes que ceux des Africains. Les premiers auront besoin de mots extrêmement précis et variés pour définir les différentes glaces et neiges qui composent leur cadre naturel. Un Africain n'aura pas la moindre idée de cette réalité-là et développera donc un tout autre vocabulaire et pensera son environnement différemment. Il y aura donc chez lui des réalités qu'il ne pense pas. Il s'agit de l'impensé et ces réalités inconnues sont naturellement impensables. Dans l'ordre de la compréhension et de la communication, il faut donc prendre conscience que l'autre, qui n'appartient pas à ma culture, ne pense pas obligatoirement la réalité que je connais et vice-versa. Pour que la communication puisse fonctionner, il est indispensable que les interlocuteurs sachent ce qui appartient à l'ordre du pensé - pensable - impensé - impensable.

Les dimensions de la culture occidentale

Toute culture possède un passé, une tradition,

une histoire. Aucun peuple n'existe sans histoire. Celle-ci peut ne pas être écrite, elle est alors orale et implicite et forme néanmoins une conscience profonde qui s'extériorise dans les coutumes, les mœurs, l'art, la parole sous toutes ses formes... En tant qu'Occidental, soucieux de vouloir comprendre l'autre non occidental, il faut également prendre conscience des différentes strates qui composent la culture occidentale, même s'il est parfois difficile, aujourd'hui, de déterminer les frontières entre ces strates. En réalité, il faudrait plutôt parler d'anastomose, c'est-à-dire de disparition des frontières.

Trois niveaux au moins doivent être envisagés : le niveau indo-européen, le niveau judéo-chrétien et le niveau des cultures locales souvent pré-chrétiennes. Ces trois se sont merveilleusement anastomosés au point qu'il est difficile de savoir ce qui appartient véritablement à l'un ou à l'autre. Néanmoins, on peut dire qu'il existe un fond culturel local très varié selon les régions en Europe. Les cultures anciennes germaniques ne sont pas les mêmes que celles de la Méditerranée. Le statut de la femme par exemple dans ces deux milieux n'a jamais été le même. Il serait alors exagéré, comme on le fait parfois maladroitement, de rendre le christianisme responsable du statut de la femme actuelle. Chaque région d'Europe a développé dans le passé le plus lointain des spécificités sociales, éthiques et culturelles. Or que savons-nous de ce fonds ancien ?

A cette réalité humaine essentielle s'est ajoutée la culture romaine, elle-même porteuse de valeurs qu'elle a prises au fonds grec. Les écoles et les universités développent ainsi une ou des langues, ainsi qu'une pensée appartenant fondamentalement à ce que l'on qualifie d'indo-européen. Cette dimension indo-européenne a donné la spécificité de notre littérature, de notre art... de notre manière de pensée. Et à ce titre il faut mentionner l'apparition de la notion de personne-individu, de liberté individuelle, de démocratie, de rationalité... des notions que la culture occidentale a largement exporté au point qu'elles sont aujourd'hui mondiales.

La dimension indo-européenne est rejointe par le monothéisme judéo-chrétien. L'Europe ou l'Occident ne serait sans doute pas ce qu'il est sans l'expérience monothéiste judéo-chrétienne. Celle-ci a marqué profondément la spiritualité occidentale depuis vingt siècles et bien des mouvements politiques sont des filles naturelles de cette vision du monde. Il se pose aujourd'hui un grave problème en Occident en général sur la tradition judéo-chrétienne marquée essentiellement par le sceau de l'Église catholique. Comment résiste-t-elle à une vision scientifique du monde et des hommes ? Comment fait-elle corps avec la laïcité et la démocratie, sans nostalgie du passé où l'Église et le pouvoir travaillaient main dans la main ? L'Occident n'est plus massivement chrétien, et déjà sa mémoire chrétienne s'effrite dans les jeunes générations. Cette rupture culturelle n'est-elle pas un danger pour la culture occidentale ? La distance prise par rapport à l'institution religieuse en Occident n'est pas un phénomène universel. Et bien des cultures, comme la culture musulmane, ne pensent pas encore cette séparation des pouvoirs religieux et politiques. Il serait donc grave de considérer que les cultures, sur d'autres continents, fonctionnent sur le modèle de la laïcité occidentale.

Pour se comprendre soi-même, l'Occidental ne peut faire fi d'une connaissance objective de sa mémoire religieuse. Il ne s'agit évidemment pas de militer pour un retour à une pratique religieuse chrétienne, mais pour un esprit attentif à l'interculturalité, dont il est indispensable qu'il sache comment a fonctionné, dans tous les secteurs de la société en Occident, l'imaginaire monothéiste judéo-chrétien.

La cohérence n'est pas toujours vérité

Il reste un autre point à soulever, à savoir le rapport entre cohérence et vérité. Toute société élabore un imaginaire religieux, social, culturel... qui lui donne le sens nécessaire à la vie en groupe. Prenons le cas de l'imaginaire religieux. La religion, et le monothéisme peut-être plus que tout autre système religieux, développe une cohérence interne des plus solides, à partir de vérités qui sont énoncées

comme absolues et universelles, telles que : Dieu existe ; Dieu est créateur et créateur de l'homme ; le monde a commencé et n'est pas éternel ; Dieu s'est fait connaître dans la révélation... A partir de telles vérités, généralement admises comme des évidences, comme la « nécessité de la création », le système religieux se construit de plus en plus finement dans une cohérence de plus en plus rationnelle ou qui se veut telle. Et cette cohérence est ensuite identifiée à la vérité, voire à La Vérité. Lorsque la religion a établi un maximum de cohérence et que l'effet de vérité s'impose à l'esprit, elle se constitue également en système d'exclusion. C'est ainsi que trop de cohérence dans le judaïsme a abouti à l'exclusion du christianisme qui fut initialement une secte juive. Le christianisme, à son tour, à partir d'une nouvelle cohérence religieuse, a exclu le judaïsme, et l'Islam de nos jours ne peut qu'exclure les deux monothéismes qui l'ont précédé au nom d'une cohérence bâtie sur la logique du Coran.

Ce qui est dit de la vérité religieuse peut être appliqué, toute proportion gardée, aux vérités politiques et culturelles. Aucune culture n'est incohérente pour elle-même et les lois qui la gouvernent peuvent apparaître incohérentes pour une autre culture. Le fait de couper la main aux voleurs dans certaines sociétés musulmanes ou le fait d'exciser les jeunes filles dans d'autres cultures peuvent choquer un Occidental pour qui les Droits de l'Homme ont du sens et surtout pour qui la notion de personne et de corps rentrent dans une vision différente. Certes, nous sommes loin de justifier la main coupée ou la lapidation, mais pour mieux dépasser et corriger cette loi, il faut d'abord comprendre la cohérence du système qui la pense.

Ainsi, devons-nous réaliser que les cultures possèdent toutes une cohérence propre que chacune identifie à la vérité. Or la réflexion interculturelle doit aboutir au constat que la vérité est plurielle et relative et que chaque culture doit travailler à dépasser ses propres horizons pour rejoindre plus librement et plus objectivement les valeurs de l'autre.

Sans le dépassement de soi, l'interculturalité n'aurait pas de sens. Sans la prise de conscience de la relativité humaine, la réflexion interculturelle tomberait vite dans un autre absolu que les dogmes religieux et les systèmes politiques ont tendance à souligner si fortement. C'est donc pour échapper à cet enfermement infernal qu'il est primordial de commencer par savoir qui l'on est, à quel niveau de culture on appartient et à quelle cohérence culturelle on est rattaché. C'est pour toutes ces multiples raisons que l'interculturalité commence en vérité par soi.

* Professeur de langue et culture arabe, Université Toulouse-Le Mirail.

« Voici en quoi consiste notre erreur : pareille à celle de quelqu'un qui, s'étant proposé de diviser en deux le genre humain, le diviserait selon le mode de répartition usité par la plupart des gens de ce pays : en isolant, comme une unité à part de tout le reste, la race des Grecs, tandis que, une fois la dénomination unique de « Barbares » appliquée à l'ensemble total des autres races (dont le nombre est pourtant infini, qui entre elles ne s'unissent pas et ne parlent pas la même langue) on s'attend à trouver dans cette dénomination unique une raison aussi de l'unité de la race. »

Platon, *Le politique*.

L'Occident et l'Islam : images illusoires et/ou interculturalité effective ?

Mohammed Nour Eddine Affaya*

Regards pluriels et malaise existentiel

L'Occident n'est pas une entité absolue. L'Orient non plus. Chacun crée l'autre de différentes manières, suivant les périodes et les conditions d'échange. Ainsi, l'Occident n'a pas cessé, durant sa lon-

gue histoire, de créer l'Orient qui lui convient. De même pour l'Orient, qui se trouve envahi par l'Occident de toutes parts. Des images denses, complexes, en littérature, dans l'art et en philosophie ont été construites l'un sur l'autre. Des images différentes, voire même contradictoires, à tel point qu'on est amené à constater que chacun a son Occident et chaque sensibilité intellectuelle - ou idéologique - construit sa conception spécifique de cet Occident qui ne cesse d'ébranler les fondements du regard arabe de soi, du monde et de l'Autre.

L'Orient est pour l'Occident tantôt un domaine pour la quête de la paix de l'âme pour fuir le tumulte de la civilisation, voire un espace de fiction et de poésie, tantôt il constitue des régions pour l'exploitation, le colonialisme ou l'hégémonie. Les mêmes mécanismes s'appliquent aux regards arabes de l'Occident d'une manière intéressée. Il est un modèle civilisationnel et politique à imiter pour sortir du retard historique ; il est, parfois, une source scientifique et cognitive de laquelle il faut apprendre pour se libérer du poids de la pensée magique et jurisprudentielle ; comme il est, aussi, une puissance hégémonique et une contradiction principale qui n'agit que pour asservir l'arabe, mépriser ses valeurs et exploiter ses ressources et ses biens.

La pensée arabe moderne et contemporaine, depuis les débuts de ce qu'on a convenu d'appeler le « temps de la renaissance », a tenté de questionner les fondements de l'Occident, de comprendre ses modes de fonctionnement scientifique, politique et culturel. Depuis l'expédition d'Égypte par Bonaparte (1798) jusqu'à nos jours, le regard - ou les regards - arabe est resté tributaire des différentes conjonctures historiques que traverse le monde arabe. L'intellectuel, l'artiste, le politicien, l'homme de la rue ont été, chacun suivant son champ d'action, profondément influencés par les données, chaque fois différentes, que leur impose l'Occident, confortablement à l'aise dans sa position de puissance. Les perceptions arabes se définissent, depuis lors, par les conditions de possibilité qui permettent la faculté de se représenter, de cerner les éléments identitaires et de saisir l'Autre - l'Occident - dans ses dimensions réelles et imaginaires, dans ses aspects humanistes et barbares. Défini, paradoxalement, comme civilisé, modèle, croisé et envahisseur, l'Occident dévoile le malaise existentiel que connaissent les différents acteurs de la dialectique identitaire arabe.

Dans « Le choc des civilisations », S. Huntington appelle le monde, et l'Occident en particulier, à combattre « l'attaque islamique » parce qu'elle représente « l'ennemi global et total » de l'Occident. Le Confucianisme aussi. D'autre part, et pour contrer la percée de l'Islam et du Confucianisme, il faudrait, selon Huntington et d'autres idéologues de la « fin de l'histoire », imposer une seule culture, celle du capitalisme triomphant. Cette culture globale ne connaîtrait pas de conflits entre les nationalités ou les civilisations, mais des tensions provoquées par l'inégalité, qui se renforcerait au fur et à mesure entre ceux qui seront rejetés, alliés ou délaissés par les nouveaux maîtres du monde. Il s'agit, donc, de l'éternel retour à la logique hégémonique de l'Occident sur le monde. Car imposer une culture unique, celle de l'Occident, voire la culture de la nation la plus forte de l'Occident, en l'occurrence les États-Unis, constitue le problème essentiel dans la crise du système international. Les intellectuels du Sud, et d'Europe aussi, n'ont pas cessé de dénoncer l'hégémonie de la culture américaine, comme étant une culture unidimensionnelle, étouffant les esprits et les âmes, hostile aux principes de liberté, une culture qui génère des distorsions et des pathologies psychiques, sociales et éthiques.

Face à cette nouvelle croisade culturelle au nom de la suprématie de la civilisation occidentale et à la volonté délibérée de chercher un nouveau *bouc émissaire*, face à cela, il faut au contraire, renforcer une culture de dialogue. Il ne s'agit pas de falsifier les faits, ni de mépriser les autres ou d'intensifier les causes de la haine, bien au contraire, il faut développer les valeurs humaines appelant à la tolérance et à la reconnaissance mutuelle. Seul un *dialogue culturel sincère* entre la culture occidentale et la culture arabo-musulmane peut mettre un terme à la violence symbolique ou matérielle.

Une nouvelle interculturalité est, donc, possible, à condition que la culture occidentale se libère de son agressivité et de ses fantasmes hégémoniques, et que la culture arabe se renouvelle et se démarque des perceptions magiques du monde, combatte le despotisme et instaure une éthique du travail créatif, etc. Quand une culture se sent agressée ou méprisée, sa seule réaction consiste dans le retour aux fondements profonds qui la constituent. Elle revient à ses repères identitaires les plus forts. Dans ce cas, il serait normal que cette culture réagisse à l'injustice d'une manière irrationnelle, voire violente parfois. C'est à ce niveau qu'une nouvelle culture de dialogue doit s'instaurer, pour briser les stéréotypes, combattre les déformations, fonder une communication interculturelle réelle et une éthique effective de la discussion.

Croisades culturelles et glissements imaginaires

Il n'y a pas que ceux qui prêchent le conflit et l'amalgame en Occident, on a trouvé d'autres voix qui réclament le dialogue et le respect de l'Islam, comme il n'y a pas que des *fanatiques* dans le monde arabo-musulman, car le paysage culturel arabo-musulman est une véritable mosaïque de discours, d'attitudes et de jugements. Que ce soit l'intellectuel ou l'homme des médias, la logique du « choc des civilisations » est une issue périlleuse. Car aucune culture ne peut prétendre à une suprématie totale, seule une véritable interculturalité juste et humaniste peut démythifier les stéréotypes et les images fausses. Une reconnaissance réelle entre l'Occident et le monde arabo-musulman devient une urgence culturelle, tant que les minorités musulmanes font, de facto, une donnée sociologique et culturelle incontournable (entre 12 et 15 millions de musulmans en Europe) et que l'Occident occupe une place importante dans la vie, les modes de gestion, de communication, du paraître et de la pensée arabo-musulmans. La dialectique culturelle de l'Occident et de l'Orient s'est délocalisée. Elle est devenue glissante dans la pensée et l'imaginaire. Elle transcende les signes. Elle émigre de part et d'autre, malgré les censures, les limites et les frontières.

Définir l'Autre, s'il ne se fait qu'en termes de négation, suppose un malaise dans la pensée et un tourment dans la compréhension, surtout lorsqu'il s'agit d'une tentative intellectuelle qui ne cesse de s'inscrire dans les tensions et les tempêtes. La magie séduisante de l'Occident, ses actions coupables d'incompréhensions et d'amalgames et, d'un autre côté, la fragilité d'être qui caractérise l'état actuel de l'arabité, la *guerre civile* menée autour des grands symboles et l'enjeu des repères identitaires, tout cela fait que l'Occident se présente dans le champ de la conscience - et de l'imaginaire - arabo-musulmane comme s'il répondait à une double pesanteur : l'une du dehors, selon laquelle l'Occident incarnerait une provocation de l'adversité, et l'autre du dedans qui serait une perception angoissée - coupable, défensive, et parfois même névrotique - de soi.

L'Occident incarne la techno-science, le sens de l'entreprise au service d'une exploitation farouche des ressources du monde, les idéaux politiques, présentés souvent comme l'expression d'un absolutisme de la *raison démocratique*, la modernité dans ses paradoxes et ses glissements. Cet Occident échappe à la précision spatiale et à la définition logique. Il représente des dimensions beaucoup plus que des lois, selon Jean Baudrillard. Grand inventeur d'images, l'Occident devient une entité imagée réinventée par l'image. Les dispositifs médiatiques, les arsenaux audio-visuels font un travail colossal pour reformuler le réel, lui donner d'autres dimensions symboliques et sémantiques. Exagérer tels faits et en escamoter d'autres. La stratégie visuelle de l'Occident réélaboré les événements, de manière qu'elle a, radicalement, ébranlé les rapports de l'homme au temps, à l'espace et au concret. L'Occident *réel* est profondément submergé par les nouvelles données de l'Occident virtuel. Et ce n'est plus un phénomène strictement *occidental*, car la prolifération des images, la ruée vers l'appropriation visuelle de l'espace, ont acquis

des dimensions planétaires. L'industrie de l'image - de la télévision en particulier - n'a-t-elle pas *universalisé* l'Occident, généralisé ses principes fondés sur la logique marchande et l'*absolutisme de la raison démocratique*? Cette nouvelle culture de l'image ne représente-t-elle pas un enjeu majeur dans la vocation fiévreuse et inquiète de l'Occident en continuelle lutte contre le monde?

L'Occident imagé a complètement bouleversé les modes de perceptions du monde et les manières de représentation. La collusion du message et du médium de l'idée et de l'outil, de l'image et du réel, a brouillé la sensibilité ou bien plutôt a donné naissance à une représentation par artifice. Les contours spatiaux de l'Occident, en tant qu'entité civilisationnelle, ne peuvent plus être précisés, ses réalités, avec le flux des canaux et des dispositifs visuels, sont devenues glissantes et insaisissables, à tel point que la culture de la perception commence à dominer la culture de la conscience. Le virtuel et les réactions psychiques qu'il provoque témoignent de ce que Paul Virilio appelle « la technologisation de la représentation ». L'Occident imagé - et/ou imaginaire - a secrété un monde du visuel devenant une visualisation du monde comme *représentation* symboliquement idéale du temps et de l'espace.

Le réel qui devient virtuel, et le virtuel qui se substitue au réel, le vrai se confondant avec le faux à travers des performances techniques inouïes pour la production des apparences. L'Occident, comme mythe, spatialement incontournable, visuellement envahissant, outrepassant les limites et brisant les catégories, conventionnellement acquises, de la pensée. Comment, alors, saisir cet Occident imagé dans sa concrétude? Quel sens donner au vécu, à l'intersubjectivité, à la communication et aux valeurs? Comment comprendre l'Occident, en tout qu'entité complexe, dans sa multiplicité et ses paradoxes? Si le fait de penser l'Occident depuis l'Occident est un travail difficile, d'après Edgar Morin, par crainte de tomber dans « l'idéalisation euphorique et la vaniteuse autocomplaisance », comment, alors, peut-on cerner les perceptions arabo-musulmanes de l'Occident, sans éviter les dérapages des réflexes réactifs, amalgame et les risques des généralisations ou des approches réductrices?

L'interculturel comme horizon de dialogue

L'enjeu identitaire est toujours d'actualité, les répères culturels aussi. Seulement, s'accrocher au *prétexte du bouc émissaire* de la part de l'Occident ne peut engendrer que des réactions viscéralement hostiles. De même, projeter les maux et les problèmes du monde arabe sur l'Occident est un mécanisme de justification souvent trompeur. On critique l'Occident et on le chante, on attaque son immoralité, sa dégénérescence et son hypocrisie, mais on fait appel à ses armées pour se défendre contre soi-même. La guerre du Golfe fut un moment crucial dans l'histoire des relations entre l'Occident et le monde arabo-musulman. Certains arabes ont sollicité la puissance occidentale pour libérer un pays arabe contre un autre pays arabe avec le consentement de certains arabes. L'Occident est sorti grand vainqueur des contradictions interarabes, premièrement, en s'assurant du contrôle stratégique des ressources pétrolières et, deuxièmement, en imposant, définitivement l'État d'Israël comme partie prenante dans la région. La reconnaissance d'Israël ne constituerait-elle pas une solution arabe de la question juive? Créée par l'Europe, l'Occident tout entier veut se déculpabiliser de la barbarie de l'Holocauste en contraignant les Arabes à accepter Israël en tant que fait accompli par la force et le déséquilibre des rapports, et trouver, ainsi, une solution à l'une des questions les plus harcelantes pour la conscience occidentale. Or, l'Occident n'est plus, nécessairement, le modèle du progrès. Le défi de l'Asie du Sud-Est, et du Japon en particulier, propose d'autres modèles de développement avec une éthique dénuée de pulsions agressives à l'égard de l'Islam. Surtout que, d'après les prévisions de tous les observateurs, le XXI^e siècle sera le siècle de l'après-civilisation occidentale.

Le drame du monde arabo-musulman, c'est qu'il

s'est doté de l'une des matières stratégiques pour la production et la reproduction de l'Occident techniciste, qu'est le pétrole, sans toutefois, savoir l'intégrer dans un processus de reconstruction nouvelle de l'identité arabo-musulmane. Au contraire, les sociétés arabes sont des marchés importants pour la machine productive occidentale, en marchandises, en biens de consommation, en dispositifs techniques, en armes, etc. Les sociétés arabes, surtout dans les pays du Golfe, riches et conservateurs, incarnent le modèle *boulimique* de la consommation absurde. Ce sont ces mêmes pays du Golfe qui soutiennent et financent les mouvements radicaux qui affichent le plus d'hostilité à l'Occident. Solliciter l'Occident techniciste et producteur, mais refuser sa pensée, ses valeurs et crier à l'*invasion culturelle*, au danger de l'*occidentalisation*. Des centaines de publications sortent chaque semaine, ou chaque mois, qui mobilisent l'opinion contre l'Occident culturel. Or, ce dont certains intellectuels arabo-musulmans ne se rendent pas compte, c'est que la question de l'occidentalisation ou de l'arabisation ne se limite plus au transfert des doctrines ou des idées, en les acceptant ou en les rejetant, car on a affaire à un système global qui transcende les frontières, les identités figées. Avec les autoroutes de l'information, Internet et le virtuel, le choix de refuser ou d'adopter l'Occident techniciste, même dans ses dimensions culturelles, est devenu très serré.

Il s'agit de l'intériorisation d'un double despotisme, celui de l'extérieur incarné par l'Occident marchand et celui de l'intérieur lié au pouvoir unique. On s'identifie à un modèle glissant, à des images. Les changements qui s'opèrent dans le monde arabo-musulman sont le résultat d'une volonté inouïe pour intégrer le grand Club des consommateurs et *non* l'expression d'une interaction créatrice des forces du changement. Il s'agit beaucoup plus d'un changement superficiel, artificiel, d'une *renaissance* presque métaphorique que d'une renaissance représentant un ancrage civilisationnel. Le paradoxe, presque dramatique, des arabo-musulmans consiste dans le fait de s'identifier à l'Occident producteur/consommateur jusqu'à la déperdition et réfuter sa culture jusqu'à la paranoïa. Comment penser le *code* qu'est devenu l'Occident techniciste à l'intérieur des catégories traditionnelles de la confrontation Orient-Occident?

Par dessus l'agressivité et les réactions hostiles, il semble qu'une éthique de la communication, transcendant sa portée purement rationnelle, soit une ouverture possible pour repenser l'humain. L'Occident qui s'écarte dans sa dispersion imagée, l'Orient arabo-musulman qui se recompose dans la déchirure et les résistances, sont confrontés à de nouveaux langages. Sans arrachements dramatiques de soi, ni identification illusoire à l'Autre, la conscience arabo-musulmane, dans sa complexité, est appelée à prendre en charge son *occidentalité*. Une communication interculturelle est le seul horizon de pensée, sans mendicité intellectuelle ni de refus pervers. Les deux entités - Occident et Orient - sont traversées par des repères culturellement croisés. Il ne s'agit, aucunement, d'une hybridation de facto, mais plutôt, d'un ébranlement existentiel de la coupure.

* Professeur de philosophie Université Mohammed VI, Rabat.

Vous savez que l'Europe, comme lieu géographique tire son nom de la déesse Europa, venue de la terre de Canaan. La légende dit que Zeus, le grec, enleva la déesse Canéenne. Vous savez aussi comment son frère Cadmos, dont le nom signifie « Orient », partit à sa recherche, portant l'alphabet. Mais il ne retrouva pas sa soeur: son corps avait fondu dans la terre occidentale. Malgré tout, il donna l'alphabet à l'Europe, comme s'il voulait ainsi célébrer cette rencontre entre notre Orient et votre Occident, la bâtir sur le savoir et l'échange cognitif.

Adonis, La prière et l'épée.

Petit glossaire interculturel

Introduction: la réflexion interculturelle sur la diversité

Plus qu'une aire spécifique de la connaissance, l'interculturalité est une perspective permettant de réfléchir à propos de la diversité des référents, des signifiés et des relations qui sont impliqués dans l'ensemble de l'Humanité. C'est une forme d'interrogation sur les multiples réalités sociales et culturelles, formulées à partir du développement du concept de diversité.

La réflexion interculturelle qui veut aborder l'Espace de Communication Interculturelle part de quatre principes :

- celui de l'*interdisciplinarité* ou collaboration nécessaire entre disciplines scientifiques. Tout en se nourrissant de différents discours disciplinaires, le discours interculturel sert à raviver ceux-ci, à y incorporer la notion de diversité.

- celui de *faire participer à cette réflexion des personnes appartenant à différents contextes culturels*, en raison de la richesse qu'elles peuvent apporter à la discussion sur des questions auxquelles participent divers ensembles culturels.

- celui de *considérer la multipolarité* de la réflexion interculturelle (non seulement présente dans le domaine culturel, sinon également dans le domaine religieux, politique, économique, social, dans celui des relations de genre, etc.), tout en soulignant le lien et la complémentarité qui s'établissent entre ces fractions d'expression humaine.

- celui de *développer une réflexion non ethno-centrique*, aussi bien conceptuelle qu'idéologique, respectant un principe fondamental de relativisme en vue de comprendre les différentes cultures dans leur singularité et dans leurs rapports.

Comme préalable, nous présentons un vocabulaire de base concernant l'interculturalité, qui doit servir de point de départ pour celle-ci. Il s'agit juste d'un choix de concepts, auxquels beaucoup d'autres peuvent être ajoutés pour compléter cette réflexion.

La conceptualisation de la diversité culturelle

Culture

Clifford Geertz. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1987.

La culture révèle un schéma historiquement transmis de significations représentées en symboles, un système de conceptions héritées et exprimées sous des formes symboliques à l'aide desquelles les hommes communiquent, maintiennent et développent leur connaissance et leurs attitudes envers la vie (p. 88).

Selim Abou. *Cultures et Droits de l'Homme*. Paris, Hachette, 1992.

Ensemble des modèles de comportement, de pensée et de sensibilité qui structurent les activités de l'homme dans son triple rapport à la nature, à l'homme, au transcendant (p. 112).

Identité culturelle, ethnicité

Teresa San Román. Los muros de la separación. Ensayo sobre heterofobia y filantropía. Documents n° 3, Publicacions d'Anthropologie Culturelle, Universitat Autònoma de Barcelona, 1995

F. Barth (Los grupos étnicos y sus fronteras, México, FCE, 1976) fait une distinction entre ce que constitue la «culture straff» (bagage culturel) ou ensemble de jalons, valeurs, croyances, outils, techniques, etc. d'une culture, d'un côté et l'identité ethnique, qui est seulement en rapport avec certains éléments de la «culture straff», de telle sorte qu'elle les érige en symboles du peuple qui partage cette identité, sans y inclure nécessairement la totalité de cette culture. Ce qui permet qu'un peuple, qui s'identifie lui-même par opposition à d'autres peuples puisse changer de nombreux aspects de sa culture au cours d'une histoire de contacts, de mélanges, d'alliances, de solidarités et de guerres, sans perdre aucunement son identité, celle de ce peuple même (...) Cette identité ethnique, identité comme peuple, permet une variation de la culture en

son sein (ce qui est évident dans tout peuple), tandis qu'elle adopte culturellement et choisit des traits susceptibles de symboliser la différence pour lui ou ceux qui lui sont opposés (...) Par conséquent, ce que le militantisme ethnique défend, ce sont les intérêts d'un peuple (ou de celui qui parle en son nom, parce que ce n'est pas forcément lui qui le fait) et ce sont la protection et l'appréciation de ces symboles ethniques, choisis parmi l'ensemble du contenu culturel, qui sont ce qui est compris comme la protection et l'appréciation de l'identité propre, bien que la référence culturelle par rapport à l'ensemble du contenu culturel soit souvent minime dans bien des cas. Les symboles culturels propres varient parfois avec le temps et plus souvent, ils sont diversement interprétés par différents segments sociaux de la même société (pp. 79-80).

Minorité

Hans Van Amersfoort, Immigration and the formation of minority groups. The Dutch experience 1945-1975., Cambridge Univ. Press, 1982.

Une minorité est une collectivité continue parmi la population d'un état. Cette continuité offre deux aspects importants : la minorité s'est maintenue successivement sur différentes générations et l'appartenance à cette minorité est prédominante par rapport à d'autres formes de catégorisation sociale. Par ailleurs, en tant que minorité sa position numérique l'empêche de prendre une part effective au processus politique. Une minorité a une position objective de désavantage en ce sens que ses membres n'ont pas le même degré de participation que la majorité de la population aux quatre sphères «publiques» suivantes : le système légal, le système éducationnel, le marché du travail et le marché du logement(pp. 29-30).

Relations entre culture minoritaire et culture dominante

Claude Clanet, L'interculturel. Introduction aux approches interculturelles en Education et en Sciences Humaines, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1990.

La culture minoritaire désigne les limites de la culture dominante, amenée à s'interroger sur son ethnocentrisme donc à réfléchir sur sa relativité et sur son identité. L'intégration pluraliste de différentes subcultures tend à déplacer les frontières entre les codes communs à un ensemble socio-culturel et les codes particuliers à chaque sous-ensemble: la notion de culture dominante tend ainsi à être remplacée par la notion de "culture communautaire", celle-ci recouvrant l'ensemble des codes, des normes, des valeurs..., communs à un ensemble de subcultures, qui leur permettent d'exister, de se situer les unes par rapport aux autres et d'établir entre elles des relations et des échanges. L'intégration pluraliste des cultures minoritaires est amenée à transformer la notion même de culture dominante (p. 74).

Altérité

Nour Eddine Affaya. «L'Autre dans l'imaginaire cinématographique maghrébin», Groupe d'Etudes Maghrébines, *L'Interculturel au Maroc. Arts, langues, littératures et traditions populaires*, Casa-blanca, Ed. Afrique-Orient, 1994.

Comment l'Autre se présente-t-il sur la scène de l'imaginaire maghrébin? Comment cet imaginaire traduit-il les manifestations de son altérité? (...) Avant d'aborder directement ces questions, il faudrait bien remarquer que l'Autre n'est pas une entité totale, ni le soi identique au même. L'Autre en tant que différence culturelle fait partie de notre vision de soi, qu'il se présente en tant que partenaire égal, paisible, ou sous forme d'envahisseur, de marchand ou de missionnaire, d'arrogant ou de conciliateur, de corps ou de raison, etc. L'Autre est présent dans l'espace identitaire, il est paradoxalement un objet de fascination et une source de méfiance (pp. 26-27).

Marc Guillaume, "El otro y el extraño", Revista de Occidente, n° 140, janvier 1993.

Dans l'autre est inclus l'étranger - celui qui n'est pas moi, qui est différent de moi, mais que je peux comprendre et même assimiler - et s'y inclut éga-

lement une altérité radicale, inadmissible, incompréhensible et même impensable. Et la pensée occidentale n'en prend pas moins l'autre pour l'étranger, n'en réduit pas moins l'autre à l'étranger. Il est difficile de résister à la tentation de réduire l'autre à l'étranger, car l'altérité radicale constitue toujours une provocation, qui est donc condamnée à la réduction, à l'absence, à l'oubli dans l'analyse, la mémoire, l'histoire. «L'autre est l'absent de l'histoire» disait M. de Certeau (Cultures au pluriel).

Altérité-exotisme

Georges Balandier, «La aprehensión del otro : antropología desde fuera y antropología desde dentro», Revista de Occidente, n° 140, janvier 1993.

La découverte de l'Autre a lieu dans la proximité (différence intrasociale, intraculturelle) et dans la distance (différence extérieure, «exotique»). Cette dernière ne se développe réellement que lorsque s'élargit la connaissance d'autres mondes, d'autres «nouveaux mondes», à partir de la fin du XVe siècle (pp. 36-37).

Dans le cas de la modernité et de ses effets, ce qui apparaît d'abord c'est la formation d'espaces de culture plurielle, sous la double contriction économique que maintiennent les flux d'émigration provenant des pays moins développés. L'Autre devient alors l'«étranger» et cette différence proche n'est pas reconnue de la même façon que la différence lointaine (exotique); celle-ci est moins méprisée, parce qu'elle se trouve à l'intérieur de ses propres frontières et qu'elle est capable d'exercer une séduction : celle d'exister ailleurs, d'où surgit la curiosité touristique. La proximité engendre souvent une appréciation négative et les conditions de la vie quotidienne la transforment en intolérance, en conduites d'exclusion relative et en conflits constants (p. 41).

Attitudes devant la diversité

Ethnocentrisme

Lydia Flem. Le racisme, Paris, Editions MA, 1985.

Depuis l'Antiquité et sur toute la surface de la Terre, chaque peuple a eu tendance à privilégier sa propre culture et à rejeter hors de l'humanité les autres hommes. Nombreux sont les groupes humains qui se sont imaginés élus. La reconnaissance des diversités culturelles et la possibilité d'un enrichissement réciproque est une attitude récente et peu établie. On sait que pour les Grecs, ceux qui ne participaient pas à leur civilisation et ne parlaient pas leur langue étaient appelés «barbares». Il semble qu'ils voulaient opposer ainsi la valeur signifiante de leur propre langue par opposition à la confusion et à l'inarticulation du chant des oiseaux. Rejeter les autres hommes du côté de l'animalité est une démarche que l'on rencontre fréquemment dans la pensée raciste. Lorsque l'Occident nomme sauvages les populations non européennes, il les place du côté de la forêt, c'est-à-dire de la vie animale par opposition à la culture humaine (p. 85).

Martine Abdallah-Pretceille, Vers une pédagogie interculturelle. Paris, Publications de la Sorbonne-Institut National de Recherche Pédagogique, 1986.

Selon certains auteurs, si la nature de l'ethnocentrisme reste le même pour toutes les sociétés, le degré peut varier. C'est ainsi que pour G. Rist, (...)«l'ethnocentrisme occidental constitue une 'variété' particulière du phénomène dans la mesure où il s'exprime à travers des catégories qui prétendent à l'universalité». Universalité d'autant plus négative qu'elle se traduit politiquement par l'expansionnisme. L'ethnocentrisme occidental se double, il est vrai, de l'attribution de valeurs et d'une hiérarchisation des cultures, ce qui lui confère un caractère idéologique ou, tout au moins, autorise les manipulations idéologiques (p. 130).

Racisme

Lydia Flem, Le racisme, Paris, Editions MA, 1985.

La pensée raciste se construit à partir de deux affirmations: l'existence de races au sein de l'espèce humaine et le classement de celles-ci selon une échelle de valeur en «race supérieure» et «races inférieures»; cette hiérarchisation, établie en fonction d'une essence naturelle, justifiant un compor-

tement qui vise à minoriser et à inférioriser un groupe particulier. En s'appuyant sur une supposée supériorité biologique, la société occidentale s'est affirmée contre d'autres groupes humains. A partir des différences de culture, de religion, de mentalité, d'histoire, les Européens ont imaginé des caractères raciaux, enfermant les «racisés» dans des catégories «naturelles» immuables, au nom desquels ils se sont arrogé le droit de dominer, d'exploiter, d'humilier, d'exclure et de tuer d'autres hommes, d'autres femmes, d'autres enfants. Le racisme n'est pas seulement une idéologie, une théorie, une opinion ou un préjugé, c'est une relation sociale de domination. Un rapport de force qui se justifie en faisant appel à la «Nature» et à la «Science» et qui engendre très concrètement violences et souffrances (p. 155-156).

Pierre-André Taguieff, "Las metamorfosis ideológicas del racismo y la crisis del antiracismo e inmigración", a Juan Pedro Alvite (Coord.), Racismo, antiracismo e inmigración, Donostia, Tercera Prensa-Gakoa Liburuak, 1995.

Il faut mettre en évidence une caractéristique supplémentaire du néoracisme contemporain pris dans ses manifestations verbales : son passage au discours indirect et son recours systématique à l'implicite (...). Le fait tacite du racisme est ajouté dans les quatre opérations suivantes : 1) le déplacement de la race vers la culture et le remplacement corrélatif de l'identité culturelle «authentique» par la pureté raciale; 2) le déplacement de l'inégalité vers la différence: le mépris manifesté envers les inférieurs tend ainsi à donner lieu à l'obsession du contact avec les autres et plus profondément à la phobie du mélange; 3) le recours à des énoncés *hétérophobes* (droit à la différence, etc.) plus qu'à des énoncés *hétérophobes*, (...) et 4) le racisme symbolique ou indirect, exprimé sans qu'il soit déclaré et qui tend à remplacer le racisme direct et déclaré (ou assumé) : les nouveaux modes de discours de discrimination raciale opèrent sur la base de suppositions, de l'implicite, de la connotation, du présupposé (pp. 179-180).

Hétérophobie, hétérophilie,

Pierre-André Taguieff. La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles. Paris, La Découverte, 1988.

L'antinomie fondamentale du racisme tel que l'antiracisme le pense surgit du choc de deux positions (...). Ces positions contraires également attribuées au «racisme» caractérisent indistinctement (ou successivement) les attitudes ou dispositions, les représentations et les évaluations non moins que les comportements. C'est suffisamment suggérer que l'alternance courante et indéfinie entre *hétérophobie* et *hétérophilie* se dresse comme un obstacle devant toute tentative d'analyse froide et fine (pp. 29-30).

Si le racisme est défini par l'hétérophobie, alors l'antiracisme se définit par l'hétérophilie. Le thème fondateur des slogans antiracistes est que différence signifie richesse: la diversité ethnique et culturelle de l'humanité est présentée comme le capital naturel de l'espèce entière, un trésor inaliénable qu'il faut défendre à tout prix. (...) Si le racisme est défini par l'hétérophobie, alors l'antiracisme se définit par l'hétérophilie, laquelle se présente ordinairement à travers l'affirmation de l'exigence universaliste. Cette hétérophobie, méfiance de principe vis-à-vis des différences, présume deux amalgames par dérivation supposée (...): les différences engendrent des inégalités, qui instaurent des injustices; les différences engendrent de l'hostilité, qui alimente la pulsion d'agression, laquelle se manifeste par des guerres (p. 39).

Universalisme-relativisme

Georges Balandier, "La comprensión del otro: antropología desde fuera y antropología desde dentro", Revista de Occidente, n° 140, gener 1993.

Comment concilier la diversité des cultures et l'unité de l'homme? Deux réponses (...). D'une part, le *relativisme*, le refus d'évaluer à partir d'une seule référence et de «classer» les cultures; ce choix implique l'acceptation des cultures comme elles sont, le respect de celles-ci en tant que telles et la mise

au compte commun de leur différence. Avec le risque de concevoir un monde où tout est évalué. D'autre part, la réponse de l'universalisme, qui conduit à l'application des mêmes principes de connaissance et d'évaluation pour toutes les cultures, à l'identification de leurs ressemblances plus que de leurs différences, avec le double risque de définir ces principes conformément à l'arbitraire d'une culture de référence (ethnocentrisme) ou à l'arbitraire d'un savoir postulé comme totalement objectif (scientisme). Cette opposition souligne la difficulté d'obtenir une «bonne» connaissance de l'Autre, bien que chacun porte en soi-même une part de l'altérité (pp. 39-40).

Modèles de relation et de dynamique entre cultures

Assimilationnisme

Hubert Hannoun, *Els ghettos de l'escola. Per a una educació intercultural*, Vic, Eumo Editorial, 1992 (Edició original en francès, *Les ghettos de l'école. Pour une éducation interculturelle*, Paris, Editions ESF, 1987).

L'assimilationnisme est le courant de pensée et d'action qui, face au problème posé par la pluriculturalité sociale, pourrait être rangé parmi les attitudes négatives. A partir de la reconnaissance des différences entre groupes culturels, il pose, d'une part, la primauté d'une culture -celle dont se prévaut le courant assimilationniste- sur les autres cultures, d'autre part, l'incompatibilité des différentes cultures au nom d'une conception de la différence comme hermétiquement fermée sur elle-même, hors de l'histoire, et en raison d'une négation ou, tout au moins, d'une ignorance des complémentarités et des similitudes existant entre ces cultures. (...) Les objectifs avoués ou implicites de l'attitude assimilationniste résident dans l'assimilation des cultures d'une structure sociale donnée à l'une d'entre elles, avec perte, par ces cultures, de leurs caractères spécifiques (pp. 37-38).

Multiculturalisme

Hubert Hannoun, *Els ghettos de l'escola. Per a una educació intercultural*, Vic, Eumo Editorial, 1992 (Edició original en francès, *Les ghettos de l'école. Pour une éducation interculturelle*, Paris, Editions ESF, 1987).

L'attitude multiculturaliste consiste dans l'affirmation, par un groupe humain, de sa culture comme fondamentalement différente et irréductible aux autres cultures sans pour autant prétendre nécessairement assimiler ces autres cultures à la sienne propre. Le paysage culturel se présente, dans ce cas, sous l'aspect d'une mosaïque de cultures aux délimitations nettement dessinées. Pour chacune d'elles, il y a Moi et les Autres, les Autres confondus dans l'unique creuset de l'altérité. (...) Il semble que l'attitude multiculturaliste ne se contente pas de poser comme hypothèses ou implications l'affirmation des différences, voire l'incompatibilité des cultures; elle suppose leur ignorance plus ou moins totale des similitudes existant ou pouvant exister ou pouvant exister entre elles. Il semblait, à ce sujet, qu'une prise en considération de ces similitudes déclencherait un processus menant à l'appréhension d'une civilisation plus vaste que les seules cultures considérées, sonnant ainsi le glas de leur particularisme et, partant, de leur existence propre (pp. 72-73).

B. Parekh-H. Bhabha, "Identities on parade". *Marxism today*, juin 1989.

Le multiculturalisme ne signifie pas seulement une pluralité numérique de diverses cultures, mais plutôt une communauté qui crée, garantit, favorise des espaces à l'intérieur desquels différentes communautés sont susceptibles de croître à leur propre rythme. Ce qui implique en même temps de créer un espace public dans lequel ces communautés sont capables d'un échange réciproque, d'enrichir la culture existante et de créer une nouvelle culture consensuelle au sein de laquelle elles retrouvent des reflets de leur propre identité. Le multiculturalisme est possible, mais seulement si des communautés se sentent assez sûres pour engager un dialogue et là où un espace public est suffisant pour

leur permettre un échange avec la culture dominante (p. 27).

Interculturalité

Hubert Hannoun, *Els ghettos de l'escola. Per a una educació intercultural*, Vic, Eumo Editorial, 1992 (Edició original en francès, *Les ghettos de l'école. Pour une éducation interculturelle*, Paris, Editions ESF, 1987).

Faire progresser la culture, dans le contexte contemporain, ne peut se réaliser sans s'inscrire, ainsi, dans une perspective interculturelle en tant qu'elle est synonyme de reconnaissance du pluralisme culturel, donc, à la fois, de l'affirmation de chaque culture considérée dans son identité propre et de son ouverture aux autres afin de réaliser avec elles des rapports de complémentarité (p. 95).

L'attitude interculturelle ne peut consister, non plus, à affirmer de façon sectaire, à savoir, à l'exclusion des autres cultures, son attachement à sa culture propre. Ayant pour objectif le mariage de l'Un et du Multiple, elle tente, au contraire, l'affirmation de soi dans sa propre culture, à la condition que celle-ci soit appréhendée dans sa signification essentielle d'ouverture aux autres cultures. Ma culture me sert de tremplin pour aller vers les autres (p. 103).

Face aux problèmes d'un environnement pluricultural il est souhaitable, indispensable, que la solution soit commune à l'ensemble des groupes culturels composant cet environnement. Dans une perspective interculturelle, cette communauté de solution ne se traduit pas par la suprématie d'une solution culturelle sur les autres, mais par l'élaboration d'une attitude à laquelle participerait également chaque culture (p. 105).

Jean-René Ladmiral-Edmond Marc Lipiansky, *La communication interculturelle*, Paris, Armand Colin, 1989.

Le terme implique l'idée d'inter-relations, de rapports et d'échanges entre cultures différentes. Il faut moins comprendre comme le contact entre deux objets indépendants (deux cultures en contact) qu'en tant qu'interaction où ces objets se constituent tout autant qu'ils communiquent. (...) Elle se situe dans une perspective systémique et dynamique où les cultures apparaissent comme des processus sociaux non-homogènes, en continue évolution et qui se définissent autant par leurs relations mutuelles que par leurs caractéristiques propres (p. 10).

Ahmed Boukous. Société, langues et cultures au Maroc. Enjeux symboliques, Rabat, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1995.

On peut définir l'*interculturalité* comme étant la coexistence au niveau de la pensée et du comportement individuel et sociétal de schèmes culturels appartenant à des univers symboliques différents mais non imperméables les uns aux autres. L'*interculturalité* serait donc la manifestation du métissage culturel, l'aptitude à engendrer et à consommer des produits et des signes qui relèvent de systèmes symboliques différents. (...) La thèse sous-jacente au discours interculturel est que l'espèce humaine dispose d'une compétence symbolique commune formée d'un ensemble d'universaux culturels qui peuvent varier d'une communauté à une autre dans leur forme et leur substance (p. 175).

Concevoir et modéliser une société interculturelle dans laquelle individus et communautés sont conscients qu'ils sont intrinsèquement formés de noeuds d'éléments culturels différents et que les différences linguistiques et culturelles sont autant de richesses à sauvegarder et à valoriser chez soi et chez les autres, et autant de tâches prioritaires pour la société universelle de demain. Dans cette perspective, le projet interculturel traduit une utopie qui peut constituer une alternative face au déploiement des diverses exclusivités qui risquent fort d'aggraver les dysfonctionnements, les incompréhensions et les conflits qu'endure l'Humanité (p. 180).